

*КУШАКОВ В.  
Київ*

## **ФІЛОСОФ У ПЕЧЕРІ: ЗАТВОРНИЦТВО ЯК ФОРМА ПРАКТИЧНОГО ФІЛОСОФУВАННЯ ДОБИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ**

Церква Печерська — початково не храм у значенні архітектурної споруди, а комплекс печер. Слово «церква» використано тут у його первинному євангельському смислі — собор, зібрання посвячених. Ідеться, таким чином, про певну спільноту, котра віддає перевагу життю у печері перед усталеним світським соціальним порядком. Розгляд символічних аспектів образу печери та печерного життя може бути досить цікавим з огляду на спроби експлікувати деякі суттєві риси давньокиївського чернецтва. Стаття, що пропонується, є спробою такої експлікації.

Тема печери неодноразово трапляється в Біблії, де вона несе яскраво виражену езотеричну навантаженість. Хоча більшість біблійних об'явлень та містичних зустрічей відбувалось на підвищених місцях, печери — найбільш наближені до земних надр ділянки землі — посідають не останнє місце в біблійній топографії. Печера часто слугує місцем схованки праведників, які зазнають негативних фізичних та психічних впливів світу<sup>1</sup>. Так, у печері ховається Лот, вилучений Господом з середовища грішників Содома та Гоморри, приречених на винищення (ІМ. 19:29-30)<sup>2</sup>. Втечу до печери рятується від своїх переслідувачів Давид. До його схованки збираються «кожен пригноблений, і кожен, хто був задовжений, і кожен

---

<sup>1</sup> Давній символізм печери пов'язаний саме з укриттям, схованкою. Печера символізує також материнське лоно, в якому дбайливо зростається плід.

<sup>2</sup> Посилання на Біблію подаємо за ювілейним виданням з нагоди тисячоліття християнства в Україні.

огірчений в душі<sup>3</sup> (1Сам. 22:1-2)<sup>4</sup>. Овдій ховає від Єзавелі в печерах сто ізраїльських пророків (1Цар. 18:13). Після чергової серії пригришень, ізраїльтяни були покарані сімома роками рабства у міліанітян й змушені були «зо страху перед мідіянітянами» влаштувати собі в горах «проходи,.. і печери, і твердині». (Суд. 6:2). Під час війни з філістимлянами ізраїльтяни також були вимушені ховатися «по печерах, і по щилинах, і по скелях, і по льохах та по ямах» (1Сам. 13:6). Укриття в печері — своєрідне штучне захоплення<sup>5</sup>, вилучення із середовища грішників та нечестивців, загорожа від згубного впливу світу. Світ наче відторгує праведників, котрі засвідчили свою «невідсвітність». («Ті, що світ не вартий був їх, тинялися по пустинях та горах, і по печерах та провалах земних», — Євр. 11:38). Недосяжність для світу, здобута праведником у печері, зовсім не робить його недосяжним для Бога (див., напр., Єз. 33:27; Об. 6:15-17). П'ятеро аморрейських царів, переможених Ісусом Навіном, рятуються втечею та ховаються в печері в Маккеді (Єг. 10:16). Знайшовши їх там, Ісус наказує закрити вхід до печери камінням і встановити варту. Після розгрому залишків ворожої армії, п'ятеро царів були страчені, а їх трупи замуrowані в цій же печері. Розповідь супро-

<sup>3</sup> Тобто кожен, хто пригноблений фізично або психічно, кожен, хто зазнає обтяжливого фізичного, або психічного утиску.

<sup>4</sup> У цьому епізоді наявна вказівка на ще один засіб втечі від світу, штучного захоплення, споріднений зі схованкою в печері — це вдаване божевільність, горезвісна юродивість. Саме цей спосіб допомагає Давидові зберегти життя перед його втечею до печери Абуллам.

<sup>5</sup> Старозаповітне вчення про Захоплення (Восхищення), найбільш послідовно й повно змальоване в неканонічній книзі Премудрості Соломона (Див. Прем 4) полягає у таких головних тезах:

— часто завчасне, успішніє праведника не зменшує його честі, мудрості й беззавданості;

— померлий праведник догодив Богові, покоханий Їм та преставлений, захоплений, щоб життя серед грішників, сповнене злоби й лукавства, не змінило його розуму і не звабило душі, бо спокус світу цього зазнають і мудрі;

— незважаючи на чисельність плоду, зрошеного праведним протягом його нетривалого земного життя, чесноти його залишають по собі безсмертну пам'ять, визнаються й у Бога, і в людей, на відміну від «родючої безлічі нечестивих», що не дає користі й не досягає непорушого підмурку.

З огляду на цю доктрину чернецтво як таке можна розглядати як певний еквівалент захоплення, вилучення праведних із середовища нечестивих, яке здійснюється Господом у промишлянні про Його обранців. Щоб позбавити Своїх святих спокуси нечестям світу, Господь жертвує навіть земними плодами їх праведності («Краще бездітність з чеснотами...»). Особливо важливою ця доктрина уявляється для експлікації соціально-пасивних форм святості.

воджується неодноразовими ремарками про Божу допомогу, що призвела до перемоги Ізраїлю. Так печера, улюблене місце втечі від світу, місце спасіння, волею Божою стає місцем загибелі. Недосяжність для світу зовсім не означає недосяжності для всепроникаючої, караючої Божої десниці.

Згадаємо тут також і про печерні поховання. Так на світанку біблійної історії Авраам купує у Єфрона печеру Махпелу, щоб поховати там Сарру (ІМ. 23:19). Пізніше в цій печері були поховані сам Авраам, Ісаак, Ревекка, Лія та Яків (ІМ. 49:29-31). Ховаючи Сарру в печері, Авраам ховає її «з-перед обличчя свого» (ІМ. 23:4). Але це зовсім не значить, що Сарра схована й від лиця Господнього. Та й зовсім не заховати усопшого від лиця Господня є метою поховання.

Печери часто знаходилися в горах — улюблених місцях Божих об'явлень (Див. наприклад ІМ. 19:29)<sup>6</sup>. Таким чином печера є місцем не лише найбільш віддаленим від світу й світського, а й парадоксальним чином наближеним до Бога й до сакрального. Однак, вказуючи на віддаленість печери й печерного життя від світських спокус та пасток, треба зробити одне суттєве зауваження. Існує певний протилежний символізм печери, що більш інтимно пов'язує її саме зі світським способом буття, із самою стихією світського, з гріхом та оманою. Саме цей аспект символізму печери сторіччями плекала західна філософська традиція. Найбільш яскраво він виражений у Платоновому міфі про печеру й у вченні Бекона про ідоли печери, що перешкоджають людині на шляху пізнання. (Треба, однак відзначити, що біля витоків філософської думки Заходу помітні й паралелі з біблійним образом печери-схованки. Досить згадати печеру-діжку Діогена).

Печера Платона, змальована ним у VII книзі «Держави», аж ніяк не є спасінням, але пасткою, в'язницею. Однак перебування у цій в'язниці Платон не вважає, як може здатися, характерною рисою людської природи. Ця природа «у відношенні до освіченості й неосвіченості» уподібнена до динаміки долі в'язнів печери. Принциповим тут є те, що доля людини стосовно світла істини починається саме з перебування в печері з перспективною обмеженістю світосприйняття<sup>7</sup>. Адже й ті, котрі після спо-

---

<sup>6</sup> Біблія змальовує також випадки об'явлення в печері. Див., наприклад, І Цар. 19:9: «І прибув він туди до печери, і переночував там, аж ось Господнє слово до нього...»

<sup>7</sup> «Бачать вони тільки те, що у них прямо перед очима».

глядання світла істини знов повертаються до печери, — теж колишні в'язні, яким свого часу пощастило дістати благодатне об'явлення світла. Але, безсумнівно, міф про печеру навчає вірі у можливість об'явлення й сумніву щодо істинності індивідуального, перспективного, обмеженого природним ув'язненням, світосприйняття. Печерою Платон називає ту оселю, перебування в якій є одвічним хрестом людської обмеженості й звільнення з якої на широкий та світлий простір «бездомності» — не лише заповітна мрія Платона, а й одна з ключових інтенцій біблійного вчення<sup>8</sup>. У Біблії смислова лінія, про яку йде мова, помітна у численних закликах до перебування на світлих, відкритих місцях, до уникання глухих та темних схованок, до яких тяжіє полохлива й легковажна людина. Так Єремія (Єр. 48:28) закликає: «Покиньте міста, й пробувайте на скелі, мешканці Моава, і будьте немов та голубка, що над краєм безодні гніздиться!».

Міф про печеру пов'язаний також із традиційною біблійною проблематикою об'явлення. Тут і омана спокуси об'явлення примарними тінями, й неприйняття об'явлення світла під впливом звички до вшанування ідолоподібних сурогатів світла.

У вченні Бекона про ідоли йдеться знову ж таки про перешкоди на шляху людини до світла, до осягнення об'явлення світла, світла істини, вкорінені в особливостях природи обмеженого людського розуму. Інша назва цих перешкод — «примари» — нагадує про Платонові тіні, що сприймаються в'язнями за істинно існуючі речі (світ). Звільнення від влади «примар» — також заповітна мрія Бекона. Першим різновидом ідолів Бекон згадує ідоли печери, що пов'язані із самозамкненою обмеженістю людини, її індивідуальними особливостями, психологічним складом, схильностями, вихованням й т.ін. Кожна людина визирає у світ наче з власної печери, що призводить до сприйняття світу перспективно обмеженим чином.

Важливим уявляється звернення до контексту наведеного вище віршу — пророцтва Єремії на Моава у 48 розділі. Звинувачення, що висувуються проти Моавського краю, стосуються певного специфічного способу буття, обраного ним «від юнацтва». Божа кара спіткає Моава через його спокій, замкненість у

<sup>8</sup> Парадоксальність людського буття виявляється й у тому, що поряд з одвічним жаданням подолати обмеженість печерного буття, людини притаманний і потяг до осілості, комфортної самозамкненості у мороці схованки-печери. Саме тому такий ностальгичний сум відчутний у фразі Христа, що проголошує принцип «мандрівності» Сина Людського: «Мають нори лисиці, а гнізда небесні пташки, — Син же Людський не має де й голови прихилити» (Мт. 8:20).

собі, осілість, закосилість у власному обмеженому світі, тобто через існування, подібне до укриття в печері: «Спокійний Моав від юнацтва свого, і мирний на дріжджах своїх, і не лито із посуду в посуд його, і він на вигнання не йшов, тому в нім його смак позостався, а запах його не змінився.

Тому то ось дні настають, — говорить Господь, — і пошлю Я на нього розливачів, — і його розіллють, і посуд його опорожнять, і дзбанки його порозбивають.» (Єр. 48:11-12).

Припинення будь якої комунікації Моава з оточуючим світом, його «варення у власнім котлі», призвело до закоснілості, виключило життєву динаміку, догматизувало його («запах його не змінився»), позбавило доброго плоду («сини твої взяті в полон, твої ж дочки — в неволю!» — Єр. 48:46). Впевненість у власній самодостатності змальовується як пишання проти Господа, гордість Моава, чванливість, надутість та гордування, бундючність та пиха його серця, зухвальство. Комунікативний злам підкреслено у докорах Моавові за «його балачки безпідставні» й непослух («робили вони неслухняне», тобто у своєму житті та вчинках не зважали на Іншого, були глухі до об'явлення ззовні). Як це часто трапляється у Старому Заповіті, подібний догматизований, закоснілий спосіб життя експлікується як язичницьке ідолопоклонство (Єр. 48:35).

Наведений вище вірш (Єр. 48:28) — єдине зауваження про спосіб виправлення Моава й уникнення Божої кари. Спокійному існуванню у знайомій, безпечній оселі протиставлене «пробування на скелі» й уподібнення до голубки, що гніздиться над краєм безодні. Пробування на скелі — покладання надії на Господа, яке, завдяки Божому апофатизму, запобігає падінню до ілюзії самодостатності, яка унеможливорює будь-яке дійсне спілкування з Іншим і позбавляє людину її специфічного статусу. Напруженість людського буття змальовується в образі голубки, що гніздиться понад безоднею, до якої потрапляє кожен, хто позбавлений Божого страху. Але звільнення від безодні гріха не є можливістю безпечного заспокоєння. На того, хто піднявся з безодні, чатує пастка: «Хто від страху втече, той в безодню впаде, хто ж з безодні підійметься, той буде схоплений в пастку» (Єр. 48:44).

Перший розглянутий нами аспект смислової навантаженості образу печери виразно наявний у слов'янській православної традиції. У Києво-Печерському Патерику цей аспект виражений досить яскраво й не потребує особливих експлікацій. Залишається розглянути інше, так би мовити, «негатив-

не» смислове поле, пов'язане з печерою<sup>9</sup>, до якого протягом століть неодноразово зверталася західна думка. Чи чуже воно світосприйняттю й думці давньокиївського чернецтва? Аналіз тексту Києво-Печерського Патерика дозволяє досить виразно вирішити це питання<sup>10</sup>.

Обидва смислові вектори з усією загостреністю їх парадоксального сусідства наявні у світосприйнятті печерських подвижників. «Західна» іпостась печери яскраво змальована в Патерику у численних розповідях про небезпеки затвору<sup>11</sup>. Так чернець Микита (Слово 25, С.124 — 127), керуючись хибними інтенціями («желаа славим быти от чelовѣкъ»), всупереч ігуменові, що посилаючись на молодість (тобто недосвідченість) ченця вмовляв його перебувати посеред братії, вдається до затвору. «Не по мнозых же днех» Микита «прельщенъ, бысть от діавола», стає жертвою диявольської спокуси. Нечистий вдається до ретельно розробленої спокушальної техніки. Впадає у вічі справжня складність ситуації, до якої потрапив необережний чернець. Його помилка не дивує. Засоби спокуси включають:

- голос, що виспіває молитви разом з Микитою;
- «благоуханіе неизреченно», що видається Микиті пахошами Святого Духу;
- видіння біса у вигляді ангела.

Обміркована поведінка нечистого, що супроводжує його видиме об'явлення (диявол застерігає Микиту тими ж словами, якими застерігав його ігумен, відмовляючи від затвору<sup>12</sup>, — «юнь еси», «да не възнесѣя, ниспадеши») підсилює складність завдання ідентифікації, що постало перед ченцем.

<sup>9</sup> Поряд зі схованкою, печера традиційно символізувала Аїд, пекло. Цікавою є близькість німецьких слів Nuhle (печера) і Holl (пекло).

<sup>10</sup> Посилання на Києво-Печерський Патерик подаємо за виданням проф. Д. Абрамовича 1931 року. Далі посилаючись на нього подаємо лише сторінки.

<sup>11</sup> За печеру череським ченцям часто слугував погріб. Так, святий Григорій Чудотворець мав звичку молитися в погрібі. Це вподобання автор життя пояснює бажанням уникнути світських впливів («Да не како умъ ему слышитъ земаго что, ниже очи его видита что суетных» — С.136). Крім молитви, чернець займався у своїй схованці вивченням якихось книг, котре потребувало особливого зосередження. Обов'язковою умовою такого зосередження й було серед іншого звільнення розуму від земного та суетного. Книги зберігалися у погрібі саме для самотніх студіювань, а не для того, щоб позбавитись зазіхань інших на самі ці тексти. Адже Григорій без особливих вагань віддає книги злодіям як єдине своє майно. Треба також зазначити, що для злодіїв ці книги не становили особливої цінності.

<sup>12</sup> Згадаймо спокушання дияволом Ісуса словами Святого Письма.

Події, що відбуваються пізніше (пророкування, що викликало й у оточуючих, й у самого Микити повну ілюзію аутентичності, благодатності дару) ще більш заплутують ченця. Але жодних засуджень з боку братії на адресу Микити ми надалі не зустрічаємо. Інцидент проминув без серйозних наслідків, і після вигнання нечистого соборними зусиллями преподобних отців Микита «дасть себе на въздръжаніе и послушаніе и чистое и смиренное житіе» й навіть зміг «превъзыти всьх добродѣтелию» й був навіть поставлений за Новгородського єпископа «за премногую его добродѣтель», а також дістав дар дійсного чудотворення. «И нынѣ съ святыми чтуть его, святого и блаженного Никыту», — на такий оптимістичний та хвалебний лад закінчує автор слово про Микиту затворника.

Спокуса, таким чином, зовсім не є якоюсь жахливою та винятковою плямою в біографії святого. Вона сприймається без будь-якого подиву, як цілком ймовірний, чи не необхідний та корисний етап на шляху посвячення. Тобто, попри всю негативну забарвленість традиційного популярного ціннісного сприйняття спокуси, в Патерику ми знаходимо її онтологічні виправдання. Можна сказати навіть, що ставлення до спокуси як є важливим елементом проблеми об'явлення, постає своєрідним індикатором глибини й ґрунтовності, продуманості тогочасного іншого тлумачення біблійного вчення.

Затворництво ченця Лаврентія (Слово 26, С.127-128) склалося дещо інакше. Після заборони святих отців на його затвор, Лаврентій подався до іншого монастиря (святого Димітрія) в Із'яславль й вдався-таки до затворництва. Його не спіткала доля Микити, навпаки, своїм «міцним» життям він здобув від Господа дар зцілення. Однак на «недоліки» затвору, його обмеженість, все ж таки вказує те, що Лаврентій не зміг вигнати з свого пацієнта лютого біса, що пізніше миттю залишив біснуватого лише від наближення до Печерської Лаври.

Слова 25 (про Микиту) та 26 (про Лаврентія) взагалі не є житіями у традиційному розумінні. Як Микита, так і Лаврентій виступають лише приводами для розгортання подій навколо котрих зосереджується виклад. «Герой» обох слів — собор, де поєднання зусиль печерських отців уможливило перемогу над нечистим.

Розповіді про затворника Іоанна у слові 29 передують міркуванням щодо людської підвладності страстям та гріху. Автор зазначає, що хоча первинна людина, створена дбайливими руками Всевишнього, не мала вад (пороку), але з падіння

ням першої людини відбувається певний онтологічний злам у людській природі, й відтоді над усім людським родом запанувала пристрасть. Життя людини навіки постало невпинною боротьбою («боримы есмы всегда» — С.138). Автор підсилює свої міркування узагальненням власного життєвого досвіду, змальовуючи власне життя як постійні поразки від пристрастей, що вносять сум'яття у помисли його душі, в якій неслабне «хотьніе къ сътворенію грѣха».

Звернемось нарешті до досвіду Іоанна. До свого тридцятирічного затворництва він вдається не одразу. Спершу він спробував інші техніки звільнення від пристрастей. Йдеться у першу чергу про блудодійні потяги, що врешті-решт усуваються завдяки позбавленню статевих органів (метафоричному чи реальному — лишається гадати). Таке позбавлення бачимо й у випадку з Іоанном і у випадку з його відвідувачем. Останньому Іоанн порекомендував звернутися за допомогою до славетного Мойсея Угріна. Саме ця допомога полягала у тому, що «удове ему омерьтвьша» (С.141). Згаданий Мойсей відомий своєю довготривалою борнею з однією шляхетною жінкою, що схияляла його до статевих стосунків. Незважаючи на жакливі тортури, яких зазнав Мойсей, ці стосунки таки не відбулися. Дивовижної впертості Мойсея не зрозумів би і його давній старозаповітний тезка. Метафоричне тлумачення життя Мойсея Угріна — єдине, що у змозі врятувати його від серйозного психіатричного діагнозу. Такий діагноз життє заперечує. Не потребував Мойсей і допомоги сексопатолога: «Не мни бо мя яко безумна или не могуща сего дѣла сътворити, но страха ради Божіа тебе гнушаюся, яко нечисты» (С.147-8).

Кульмінацією епізода з жінкою та Мойсеєм постає його кастрація, що увічнила його перемогу. Згодом Мойсей дістав дар звільнити від пристрастей інших. Це звільнення відбувалося у досить специфічний спосіб: святий своїм чудодійним жезлом б'є пацієнта у лоно, що й призводить до атрофії статевих органів.

Наведені приклади спонукають до онтологізації пороку як фундаментальної характеристики людського способу буття. Жодна аскетична вправа, жодне усамітнення не вгамовує остаточно геєнського вогню людської пристрасті, спричиненої його онтологічними вадами. Лише фізичне знищення плоті є радикальним засобом звільнення. Людина постає спроможною лише на обрізання плоті; «обрізання серця духом» (Рим. 2:29) є суто Божою справою, на яку лишається тільки сподіватися.



Намагаючись вгамувати стремління плоті, Іоанн вдається спочатку до аскетичних вправ, поста, бдіння, виснажує себе спрагою, заковує у важке залізо. Але три роки подібної практики не приносять бажаного звільнення. Згодом, за порадою святого Антонія, він вдається до затвору, намагаючись таким чином уникнути спокусливого впливу світу («подобаеть ти здѣ затворитися, и невидѣнем и молчаніем бранѣ упраздниться» — С.139). Йдеться про спробу скасування Іншого, Спокусника, спробу припинення будь-якої комунікації. Але спроба зазнає поразки. Фізична ізоляція не позбавлює впливів світу, не усуває його таємничої присутності. Людське буття експлікується, таким чином, як буття у світі. Усунення фізичної комунікації не скасовує світу. Наступним кроком має бути усунення свідомості<sup>13</sup>.

Вже тіснота Іоаннної печери спричиняє певну скорботу, пов'язану безперечно із тугою за широчінню світового простору. Близько тридцяти років Іоанн боровся з незримими впливами світу, експансія якого поневолювала тепер його свідомість («весь же животь свой страстнѣ брався с *помыслы* телесными»), поєднуючи затвор із суворими аскетичними вправами, що в них він виявив велику винахідливість, але «ни тако стремление плоти и ражжение телеси преста». Світ, вкорінений у свідомості аскета, не послаблював своєї щіпкої хватки і з невблаганною наполегливістю вимагав тіла святого. Шалена абстиненція за світом підсилювалась жажливими видіннями.

Останньою аскетичною вправою Іоанна було самозакопування в землю, що й спричинило до фізичного знищення статевих органів і принесло святому бажане полегшення: «...и удове мои изгорѣша, азъ же забыхъ лютую ту бользнь и порадовахъ душею, яко та ми чиста съблюденна есть отъ таковыа скверны...» (С.140). Однак остаточному просвітленню святого передувало переживання зустрічі з «лютим змієм», котрий намагався поглинути аскета. Перемогти змія святому допомагає молитва, тобто поладження комунікативного зв'язку з Іншим, котрого йому бракувало на попередніх етапах подвижницької практики. Важливим уявляється зауваження про те, що вихідним пунктом цього відновленого зв'язку є «глибина серця» святого. Остаточне поглинення Іншим долається налагодженням, або віднаходженням глибинного буттєвого зв'язку з ним.

<sup>13</sup> Пор.: Ніцше, «Так казав Заратустра»: «Але найнебезпечнішим ворогом, якого ти можеш зустріти, завжди будеш ти сам; ти сам чатуєш на себе у печерах та лісах.» (Ніцше Ф. Сочинения: В 2-х т. — Т. 2. — М., 1990. — С. 46).

Характерним, однак, є завершення цього епізоду. У відповідь на своє моління Іоанн отримує об'явлення Божого голосу, що промовляє до нього: «Іоанне, Іоанне! помошь ти бысть, прочее же *внимай собѣ*, да не горье тобѣ что будеть, и постражеши что зло въ будущемъ вѣць». Божа допомога виявляється тимчасовою і не дає жодних гарантій на майбутнє щодо позбавлення згубних впливів іззовні. Підкреслено тут і позитивну роль спокуси, котра постає випробовуванням, що його з Божої згоди зазнає людина: «Мы же умь погубили къ плотолюбію, и страсть попускаеть на ны, сътворяя праведное, Христось, николи же нам плода сътворшим» (С.141).

Боже світло не лише освітлює й зіграє, не лише ховає у своєму лоні, але й осліплює й обпікає, викидає до «зовнішньої темряви». «Людина не може побачити Мене — і жити», — промовляє Єгова до Мойсея (2М. 33:20). «Бог є світло, і немає в Нім жадної темряви!» (1Ів. 1:5), — «світлість», святість цього світла жахає й сповнює трепетом. Страх Божий — одна з найважливіших чеснот християнського подвижника — сягає своїм корінням витоків старозаповітного вчення. «Присно же влагай в сердца наша страх Твой», — прохає Феодосій Всевишнього в одній з своїх молитв (С.63). Страх цей прямо пов'язаний із сумиренням, закликом до якого пронизаний весь Києво-Печерський Патерик. Нестор прямо пов'яже страх з Ісусовою молитвою (С.80), котра виражає абсолютне сумирення й покору. Говорячи про сумирення, ми торкаємось самої серцевини Вчення. Напружено прислуховуватись до Слова, вірувати Йому й виконувати Його — ось суттєва інтенція подвижника. «Работаѣ Господеви съ страхом и съ всякою смиренною мудростію», — повчає Симон Полікарпа (С.99).

У Старому Заповіті Страх Господній постійно нагадує про нездоланність безодні між Творцем та творінням. Цей аспект страху також присутній в Патерику. Навіть на найвищих щаблях стояння перед Богом подвижнику загрожує можливість падіння. Доки людина живе, вона завжди може впасти. Ніякий ступінь святості, ніяке багатство благодаті не вберігає її від повернення гріха. Найближчий до Господа ангел — Люцифер — із запаморочних висот Небесного Царства поринув у незбагненну безодню зла та беззаконня. Життя печерських подвижників насичені оповідями про постійну боротьбу, спокушання й падіння святих<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Див. напр.: С. 35, 39- 40, 48, 96, 106-107, 109, 119-122, 125-126 та ін.

Це не лише відображує глибоке проникнення давньоруських ченців у надзвичайно складний внутрішній світ людини, а й відбиває гранично широкий смисл та фундаментальне значення покаяння, пильнування, посту, молитви для кожного, хто ступає на вузький шлях освячення. Святі Печерського монастиря зовсім не вважають своє дерзання до Бога якоюсь невіддільною рисою. Усюди ми зустрічаємо вказівки на хиткість цього предстояння. Так, святий Феодосій зовсім не впевнений, що його молитви будуть і надалі зберігати свою дієвість: «нынѣ не свѣмъ, аше приага ми естъ молитва», — каже він, відмовляючись дати обіцянку, виконання якої потребуватиме Божої допомоги (С.4). «Азъ жѣ, грѣшенъ сын, како могу обѣщникъ быти славы оная, еже уготована естъ праведникомъ?» (С.52). Гостре відчуття своєї гріховності допомагає святому уникнути гордині, такої небезпечної для подорожуючого вузьким шляхом чернецтва. Симон закликає Полікарпа в усіх світських злетах і падіннях зберігати «смиренну мудрість», бо слава земна нетривка й лише сумирення може наблизити подвижника до вічної Божої слави (С.102). Зречення земної слави й будь-якого майна та дбання про спасіння душі — наскрізна тема Симонових повчань. Ці чесноти уможливлюють відкриті стосунки з Іншим, що ґрунтуються на засадах Любові як вільного спілкування, співбесіди людини з ближнім та з Богом. Любов завжди передбачає певну таїну, певний проміжок між близькими. Любов завжди передбачає наявність Іншого. Інший не асимілюється у стосунках любові. Ця нескасованість Іншого — один з важливих феноменів Страху. Однак, цей страх не має нічого спільного зі світським психологічним феноменом, що теж позначається цим словом. Дійсний страх не безнадійний, а навпаки — оптимістичний. Писання говорить не просто про страх, а й про пов'язаний із ним трепет, що несе відтінок благословення й радості. Страх тут інтимно пов'язаний із Радістю. Радість постає певним інобуттям Страху, що зумовлено їх спільним онтологічним корінням. Отже, страх і любов для християнської свідомості не є непримиренними протилежностями. Вони корелюють і тому часто згадуються як взаємодоповнюючі екзистенціали. Так, одного чоловіка Нестор називає «христоролюбивым и боящимся Бога» (С.63). Феодосій закликає братію «пребывати комуждо въ порученъи ему службъ съ всяким прилежаніем и съ страхом божіим, въ покорении и любви» (С.71). У світогляді давньокиївського чернецтва відсутні як платонічне «панібратство» з Господом, так і патологізація Божого Страху; як безнадійний трагізм, так і рожевий оптимізм. Тут ми зустрічаємо специфічну помір-

ність, почуття міри, притаманне світоглядів киеворуського чернецтва, яке, поєднуючись з особливим адогматизмом і терпимістю, складають суттєві характерні риси давньокиївського чернечого світорозуміння. Яскраво вони виявлені й у використанні давньокиївськими агіографами символіки печери, котра покликана експлікувати онтологічні засади людського буття у світі в усій його напруженості й проблематичності.

На закінчення статті хотілося б ще раз підкреслити комунікативні аспекти символізму печери. Затворництво, перебування у печері були покликані подолати перешкоди на шляху до неупередженої комунікації, пом'якшити світський логоцентризм (за допомогою «тихої молитви») і фалоцентризм (у сенсі духовної установки) які і є вказаними перешкодами. Затворництво, тобто певна специфічна закритість від іншого, постає таким чином необхідною умовою досягнення суттєвої екзистенційної відкритості, яка власне і є необхідною умовою можливості аутентичного спілкування з Іншим.

Тут видається доречним згадати Мартіна Бубера, який вважає досвід самотності необхідною умовою граничної проблематизації людської сутності, умовою можливості питання про сутність людини в усій його глибині. Однак подальше адекватне розгортання пошуків відповіді на це питання потребує подолання самотності, але (і це надзвичайно важливе «але») зі збереженням її «пізнавальної енергії»<sup>15</sup>. «Людина, що хоче пізнати себе, повинна навіть і у поновленому всупереч усьому житті зі світом зберегти всю напруженість самотності, весь пафос її проблематики й лише на такому фундаменті будувати свої міркування».

«Самотність, — підкреслює інший видатний філософ комунікації, Карл Ясперс, — не ідентична соціологічно ізолюваному існуванню. Вона є «усвідомленням можливої екзистенції, яка по-справжньому здійснюється лише в комунікації»<sup>16</sup>. Усвідомлення власної самотності, за Ясперсом, пов'язане з усвідомленням обмеженості не-екзистенційної комунікації. Таким чином самотність є необхідною й завжди поновлюваною умовою можливості і спонукою до екзистенційного спілкування.

<sup>15</sup> Див.: Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. — М., 1995. — С. 227.

<sup>16</sup> Ясперс К. Комунікація // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. — К., 1996. — С. 141.

Обсяг статті не дозволяє нам детально зупинитись на експлікації цього твердження. Зазначимо лише, що повернення до спільноти після перебування в затворі є стандартною схемою життєвого шляху християнського подвижника. При цьому досвід затворництва значно підвищує його комунікативні здібності. Класичним прикладом тому є Христова Нагорна проповідь, що відбувається після довготривалого періоду відлюдництва. Досвід самотності має стримати егоцентричну експансію людини, що спричиняється до тієї нездатності слухати, яку Г.-Г.Гадамер розглядає як суб'єктивну причину нездатності до розмови: «Пропускає повз вуха, або невірно чує той, в кого вуха, так би мовити, постійно забиті тими промовами, з якими він безперервно звертається до самого себе, керуючись своїми потягами, переслідуючи власні інтереси, — до такої міри, що він і не здатен чути іншого»<sup>17</sup>.

Збереження «напруженості самотності», до якого закликає М. Бубер, є необхідним складником християнського «бодрствування», вічного очікування на подію зустрічі з Іншим, мовчазного чатування на Об'явлення. Вихід затворника зі своєї схованки-печери є, у певному сенсі, виходом за межі власної «лічини» до простору «міжлюдської події», що створює умови для «діалогічної ситуації».

Згадаймо також три перетворення духа, описані Ніцше у «Так казав Заратустра»<sup>18</sup>. Дух в іпостасі верблюда, що дістався найсамотнішої пустелі, зазнає перетворення на лева, на якого чекає боротьба з «великим драконом» на ім'я «Ти повинен»<sup>19</sup>, символом обов'язку, що є вартовим старих цінностей. (Очевидна паралель із зустріччю затворника Іоанна з «лютим змієм» заслуговує на ретельний аналіз.) Однак останнє перетворення на дитину, що є «невинністю й забуттям» (забуттям тягара упередженостей та заздалегідь підготованих мірок,

<sup>17</sup> Гадамер Г.-Г. Неспособность к разговору // Актуальность прекрасного. — М., 1991. — С. 90.

<sup>18</sup> Ніцше Ф. Так говорив Заратустра // Сочинения: В 2-х т. — Т. 2. — М., 1990. — С. 18-19.

<sup>19</sup> Сучасний німецький філософ М. Рідель звертає увагу на принципову відмінність між поняттям обов'язку, на якому ґрунтується категоричний імператив, і яке несе у собі сенс «ти повинен», та поняттям відповідальності, яке є комунікативним поняттям, засадою для сучасних побудов комунікативної етики. Варто також відзначити, що відповідальність експлікується Ріделем як здатність до співрозмови з іншими. (Рідель М. Свобода і відповідальність. Два засадничих поняття комунікативної етики // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. — К., 1996. — С.81-82).

якими людина повинна розмірювати й класифікувати, звинувачувати і, кінець кінцем, усунути Іншого за обрії актуального й проблематизованого життєвого світу, виконуючи *повинність*, накладену «великим драконом»), «новим початком», «початковим рухом» (вільним та відкритим кроком у простір події аутентичної зустрічі, у місце народження нового світу, що стверджується «святим словом ствердження») і є метою пустельних блукань самотника.

Наведені паралелі з деякими напрямками сучасного філософського пошуку натякають на певні вихідні смисли, що структурують сферу буття людини у світі, його співбуття з Іншим. Київські ченці на практиці переживали боротьбу цих смислів, що надавало чернецтву неабиякої екзистенційної напруженості й філософічності. Зтворництво постає, таким чином, формою практичного філософування у найбезпосереднішому сенсі. Вихідні смисли, про які йдеться, стосуються у першу чергу комунікативної сфери людського буття. Вони не втратили своєї дієвості і визначального впливу й у житті сучасної людини. Цим пояснюється надзвичайна зацікавленість сучасних мислителів комунікативною проблематикою, парадигмальний поворот сучасних філософських пошуків до осмислення феномена спілкування, комунікації, інтерсуб'єктивних вимірів людського буття. Комунікативна переорієнтація сучасних філософських пошуків пов'язана зі спробами реабілітації «практичної філософії». Одним з важливих та евристичних напрямків такої реабілітації є звернення до та осмислення досвіду практичного філософування минулих епох шляхом філософського тлумачення релігійних текстів.